الحنين إلى الوجود أو الظمأ للمقدس

محمد مزوز[1]

1- مفهوم المقدّس:

أ- علاقة الإنسان بالمكان:

لا يمكن إدراك المقدّس، أو الوعي به، إلا من خلال تجلّياته، حيث يظهر بوصفه شيئاً مختلفاً عن الدنيوي؛ ولذلك يقترح ميرسيا إلياد (M.Eliade) مصطلح (Hierophanie) لتحديد مفهوم المقدس، وهو مصطلح مركب من مقطعين يونانيين هما: (Hieros) بمعنى مقدس، و(Phaneia) بمعنى: ظَهَر. فالمقدس، إذاً، هو ما يظهر لنا، وما يتجلّى من خلال بعض الظواهر الطبيعية. وليس تاريخ الأديان سوى تاريخ هذا التجلي، وهذا الظهور للمقدس، سواء بالديانات القديمة تعلق الأمر أم بديانات التوحيد. فبالنسبة إلى الديانات القديمة، يتجلّى المقدس في

---

(1) باحث وأكاديمي مغربي.

الأحجار، أو الأشجار، أما بالنسبة إلى ديانات التوحيد، فالمقدس يتجلى في الكلمة، والحرف (الكتاب المقدس)، أو في شخص (كما هو الحال لدى المسيحيين)، أو في أماكن معيّنة (مناسك الحج لدى المسلمين)، أو الهيكل (لدى اليهود). فمن هذه الناحية، لا يوجد فرق بين أنماط الاعتقاد، عندما يتعلّق الأمر بالطريقة، التي يتجلى من خلالها المقدس؛ لأنّ هذا التجلّي يتعلق «دائماً بالفعل الغريب نفسه؛ ظهور شيء مغاير عبارة عن واقع لا ينتمي إلى عالمنا، ولكنه يظهر من خلال الأشياء، التي تُعَدُّ جزءاً لا يتجزّأ من عالمنا «الطبيعي» و(الدنيوي)»[1].

يجد الإنسان المعاصر صعوبةً في فهم بعض تمظهرات المقدس لدى بعض الشعوب، التي تبجل الأحجار، أو الأشجار، أو الحيوانات... إلخ، بيد أنّ الأمر لا يتعلق بعبادة تلك الأشياء، أو الكائنات، بقدر ما يتعلق بتبجيل المقدس، الذي يظهر من خلالها. فالإنسان، الذي يحيا في المجتمعات القديمة، يرغب في العيش داخل دائرة المقدس بقدر ما يستطيع؛ لأنّ المقدس يعادل القوة، وهو مشبع بالوجود، إنّه الواقع بامتياز. ففي اللغات القديمة، لا يوجد تعارض بين الواقع واللاواقع، فمثل هذا التعارض نعثر عليه، فحسب، في لغة الفلاسفة: لغة العقل والمنطق. ونحن نعلم أنّ لغة العقل والمنطق لغة حديثة بالقياس إلى تاريخ الفكر البشري؛ لذا فالنظر إلى الكون، بوصفه

(1) M. Eliade, Le sacré et le profane, Gallimard, 1965, p. 17.

عالماً دنيوياً/ طبيعياً، هو نظر حديث، واكتشاف متأخر للعقل البشري.

أمّا بالنسبة إلى الإنسان المتديّن، فالكون ليس فضاءً واحداً ولا متناغماً، إنما هو فضاء منقسم: يتشكّل من خلال انكسارات، وله حدود لا ينبغي تجاوزها. يخاطب الله موسى قائلاً: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: 12]. فنحن أمام مكان مقدّس، قياساً إلى أمكنة أخرى غير مقدّسة. وهذه الأخيرة بمثابة فضاءات دون شكل، ودون هوية، ودون حدود ينبغي الوقوف عندها. الفضاءات غير المقدّسة فضاءات مستباحة، في مقابل الفضاءات المقدسة المصانة والمحصّنة. الفضاءات غير المقدسة فضاءات عمومية، في حين أنّ الفضاء المقدّس فضاء خاص.

- ما دلالة هذا الفضاء الخاص؟

تخصيص الفضاء يعني، فيما يعنيه، البحث عن نقطة ثابتة، وعن محور مركزي بقصد التوجّه إليه، تجنباً للتيه والضلال؛ إنّه بحث عن اللحظة التي تشبه بداية الخلق؛ أي اللحظة التي بدأ فيها تكوين العالم. فتجلّي المقدس، إذاً، بمثابة تأسيس جديد للعالم، وإنشاء أنطولوجي للكون. يتوق الإنسان المتديّن إلى العيش في مركز الكون، وليس في هوامشه، لذا كانت الأرض تُعَدُّ مركزاً بالنسبة إلى الكون الفسيح، وكانت البقعة المقدسة تُعَدُّ مركزاً للأرض بدورها. البقعة المقدّسة مكان طاهر (pur)، في مقابل البقاع غير المقدّسة، التي تُعَدُّ غير طاهرة (impurs) بالتعريف. يريد الإنسان المؤمن أن يعود إلى لحظة الخلق الأولى، بحثاً عن

صفاء المكان، قبل أن يتلوّث باللحظة الدنيوية. وكأنّه، بهذه العودة، يودّ أن يخلق الكون خارج فوضى الأمكنة غير المقدّسة، فالكوسموس لا يمكن أن يُولد من صلب الكاووس (Chaos). فإذاً، لا بُدَّ من وجود مكان منسجم (homogène) ينبثق منه الوجود، في مقابل المكان المختلط، وغير المنسجم (hétérogène)، الذي لا يصلح لأيّ شيء. إنّ الكوسموس لا يمكن أن ينتج عن الكاووس؛ لأنّ النظام لا يمكن أن يخرج من صلب الفوضى.

النظام فعل إلهي، والكوسموس من فعل الآلهة. أمّا الكاووس، أو الفوضى، فهي دون شكل ومعنى واتجاه؛ لذا، الإنسان المتديّن لا يمكن أن يعيش سوى في عالم مقدّس؛ أي منظم، وطاهر، فهو العالم الحقيقي، العالم الموجود بالفعل. وهذه الضرورة، التي تفرض على المؤمن البحث عن عالم القداسة، تأتي ممّا يدعوه ميرسيا إلياد «الظمأ الأنطولوجي» (La soif ontologique). وهذا الظمأ الأنطولوجي يعود، بدوره، إلى الرعب الذي يشعر به الإنسان تجاه الكاووس؛ أي تجاه العدم، الذي يحيط بأطراف العالم. فالفضاء المجهول الممتدّ إلى ما لا نهاية هو فضاء دون شكل وبنية؛ إنّه فضاء يمثل اللاوجود المطلق، بالنسبة إلى الإنسان المتدين. وخشيةً من الضياع في هذا الفضاء اللامتناهي، ومن السقوط في تخوم العدم واللامعنى، يتمسّك المؤمن بالمقدس، بوصفه مركزاً، ونقطة ثابتة يمنحانه الاطمئنان، ويحميانه من الرعب.

بالإضافة إلى ذلك، إنّ هذا الظمأ الأنطولوجي يقود الإنسان المتديّن إلى التقرّب من الإله عبر المقدّس. فالبقعة المقدسة هي المكان الوحيد، الذي يمكن أن يناجي فيه المؤمن ربه، وهي المكان الذي يُسمَح للنبي فيه بمخاطبة الإله، أو الصعود إليه. لقد انبثق العالم من المكان المقدس، ثمّ، بعد ذلك، امتدّ إلى الجهات الأربع، وسيعود لينكمش في هذا المكان مرّةً أخرى عن طريق الوحي (وهي عملية تنزيل)، أو عن طريق الصعود، أو المخاطبة. كما سوف يظلّ المؤمن يسترجع هذه اللحظات الرمزية أثناء القيام بالشعائر الدينية، عندما يتوجّه إلى القبلة، أو عندما يدعو ربه، ويرفع أكفّ التوسّل في اتجاه السماء. وهذه كلها تعبيرات تظهر الحنين الذي يشعر به المؤمن، والرغبة التي تنتابه، كي يعيش في عالم طاهر ومقدس، عالم أصليّ كما خرج لأوّل مرة من بين يدي الخالق[1].

ب- علاقة الإنسان بالزمان:

كما هو الشأن بالنسبة إلى المكان، كذلك الأمر بالنسبة إلى الزمان؛ فهذا الأخير ليس متناغماً بدوره، وليس مستمراً لدى الإنسان المتديّن، أو المؤمن؛ بل هو زمان متقطع (هناك زمن الأعياد والمواسم، في مقابل الزمن الدنيوي). فما الفرق بين الزمنين؟

يتميّز الزمن المقدّس بالتكرار وقابلية العودة (réversibilité)، إنّه زمن يرتدّ على نفسه من أجل تحيين حدث أسطوري. طقوس

(1) M. Eliade, Le sacré et le profane, p. 62.

العيد محاولة لاستعادة زمن مضى، وحدث وقع في البدء؛ ومن ثمّ فالزمن القدسي زمن لا يقبل السيلان ولا الحركة. يقول ميرسيا إلياد: «نعثر، في كلّ عيد موسمي، على الزمن القدسي نفسه؛ أي الزمن نفسه الذي صادفناه في عيد السنة الماضية، أو القرن الماضي... بعبارة أخرى، إننا نصادف، في طقوس العيد، التجلي الأول للزمن المقدس، كما حصل في الأصل»(1).

يتبين، إذاً، أنّ الإنسان المتديّن يعيش نوعين من الزمان: الزمن المقدس، والزمن الدنيوي؛ الأول زمن دائري قابل للانعكاس، ويمكن استعادته باستمرار على شكل دوري، من خلال طقوس الأعياد، والحفلات الدينية. أمّا الثاني، فهو زمن لا يعرف الانقطاع ولا السر، هو زمن متّصل له بداية وله نهاية، ويمثل البعد الوجودي للإنسان. ولكن، مع ذلك، الإنسان غير المتديّن يعيش، بدوره، لحظات زمنية متقطعة، وغير متناغمة، تختلف عن لحظات زمن العمل مثلاً، إنّها لحظات الانتشاء التي يعيش المرء، خلالها، «زمناً احتفالياً» (Temps festif) (الاستماع إلى الموسيقا، انتظار مجيء شخص محبوب: هي لحظات مختلفة عن زمن العمل المتميز بالضجر والملل).

- ما دلالة الزمن القدسي، في مقابل الزمن الدنيوي؟

الزمن القدسي هو اختزال، أو نكوص إلى نقطة بداية الخلق؛ إنّه استعادة لعملية نشأة الكون (Cosmogonie). ففي كلّ سنة، يتمّ،

---

(1) Ibid, p. 64.

بشكل دوريّ، التكفير عن الذنوب والخطايا، التي ارتكبت، خلال الزمن الماضي، وتتخذ هذه العملية صيغة تطهيرية عبر ارتداء لباس خاص، وتبادل التهاني. وبهذه الطريقة يشارك الإنسان المتديّن في إعادة الخلق من جديد: إعادة خلق ذاته من خلال تطهيرها روحياً وجسدياً. ومن الناحية الرمزية، يصبح الإنسان معاصراً للزمن الأول: زمن نشأة الكون. ليس الاحتفال بالأعياد، إذاً، مجرّد احتفاء بخلق جديد؛ بل هو استعادة للنشأة الأولى وتحيينها؛ أي التكفير عن زمن الأخطاء، والعودة إلى زمن اللاأخطاء؛ أي الولادة الجديدة، بعد إلغاء الزمن الدنيوي المليء بالخطيئة والذنب.

قد تبدو هذه العودة إلى الزمن الأول بمثابة نكوص؛ أيّ نوع من الخوف الذي ينتاب الإنسان من المستقبل، وكلّ ما هو جديد نظراً إلى انفتاحه على المجهول، ولذلك يفضّل الإنسان الاحتماء بالماضي عن طريق «العود الأبدي»، والاستنجاد بلحظة الخلق الأولى المتميزة بالطهرانية. إنّه الحنين إلى الأصل، أو- كما يدعوه ميرسيا إلياد-: «الوسواس الأنطولوجي»، الذي يتمثّل في العودة إلى زمن الخلق، حيث كان العالم طرياً، وقوياً، وطاهراً (Frais, fort et pur). ومحاولة استعادة هذا العالم الأصلي محاولة تنمّ عن ظمأ الإنسان للمقدس، وحنين للوجود.

(الوسواس الأنطولوجي)، و(الظمأ للمقدس)، و(الحنين إلى الوجود)، و(العود الأبدي)، كلّها علامات تشير إلى وجود معتقد مشترك لدى الإنسانية جمعاء، يمكن دعوته بـ (الديانة الكسمولوجية).

يصف ميرسيا إلياد هذا الإحساس الديني المشترك بالعبارات الآتية: «يكفي أيسر تأمّل في قبة السماء لخلق تجربة دينية، حيث تبدو السماء متعالية، ولامتناهية، بمثابة شيء مخالف تماماً بالقياس إلى ما يمثله الإنسان ومحيطه بأسره. الإحساس بالتعالي ينبثق من الشعور الأوّلي بالتعالي اللامتناهي، ومن ثم يصبح «التعالي» صفة للألوهية. وهكذا يضفي الإنسان على السموات العُلا، والنجوم البعيدة، جلال التعالي، والحقيقة المطلقة والخالدة (الأزلية). هنا مقر الآلهة، هنا تحصل بعض الاصطفاءات، من خلال طقوس الصعود إلى أعلى، إلى هنا تعرج أرواح الموتى، وفق بعض التصورات الدينية.

التعالي ليس بُعداً من أبعاد الإنسان بما هو إنسان؛ بل هو بعد ينتمي إلى قوى وكائنات فوق إنسانية»[1]، ثم، بعد ذلك، يخلص ميرسيا إلياد إلى الاستنتاج الآتي: «ولأنّ السماء موجودة بشكل مطلق، فإنّ الكثير من آلهة الشعوب البدائية تدعى بأسماء تدل على العلوّ، أو على القبة السماوية، أو على الآثار العلوية؛ أو، بكلّ بساطة، تدعى هذه الآلهة بـ (أرباب السماء) أو بـ (قاطني السماء)»[2].

2- مفهوم الوحي:

إذا كان مفهوم الألوهية يرتبط بالتعالي (في علاقته بالسماء)،

(1) Ibid, pp. 103-102

(2) Ibid, p. 103.

فأيّة علاقة سينعكس، من خلالها، مفهوم التعالي على الأرض؟ بعبارة أخرى، إذا كان مفهوم الألوهية كونياً (أي سماوياً)، فكيف يرتبط هذا المفهوم بديانة خاصة، وبشعب محدّد؟

لم يجد كانط من جواب عن السؤال، سوى القول بدين كوني مستوحى من العقل وحده، وذلك في مقابل تعدّد المعتقدات المستوحاة من وقائع تاريخية. يقول: «إنّه لا يوجد إلا دين (حق) واحد، إلا أنه يمكن أن يكون ثمّة ضروب كثيرة من المعتقدات... ولذلك من الأنسب (وفي العادة، هذا الأمر هو، بالفعل، أكثر شيوعاً) أن نقول: هذا الإنسان على هذا المعتقد، أو ذاك (فهو يهودي، أو مسلم، أو مسيحي، أو كاثوليكي، أو لوثري)، من أن نقول إنّه على هذا الدين، أو ذاك»[1]. ولهذا السبب، يشكو كانط من هذا الخلط الشائع بين الدين من جهة، والمعتقد من جهة أخرى، الأمر الذي أسهمت فيه اللغات الحديثة، بدورها، ما دامت لم تُفلِح في تقديم مصطلح خاص للتعبير عن معنى الدين الكوني/ الواحد/ الحق، في مقابل المعتقدات التاريخية المتعددة.

المعتقد يتلوّن بلون الثقافة؛ أي بالمستوى الحضاري، الذي بلغه شعب من الشعوب في فترة تاريخية معيّنة، وهذا ما يبرّر الربط، الذي يقيمه كانط باستمرار بين المعتقدات من جهة، والوقائع التاريخية من جهة ثانية. إنّ الدين كلمة سامية جداً؛ لأنّها تعلو على

(1) كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول، 2012م، ص182.

التاريخ، وتأبى أن تدور في فلكه، أو تأتمر بأوامره. وفي نظر كانط، «إنّ كلّ النزاعات الدينية المزعومة، التي زعزعت العالم، أغلب الأحيان، وخضّبته بالدماء، لم تكن، أبداً، شيئاً آخر غير شغب، وعراك حول إيمان الكنائس»[1]. بمعنى أنّ سبب الحروب الدينية هو الإيمان التاريخي، وليس الإيمان الخلقي (العقلي)، نظراً إلى أنّ الإيمان التاريخي يفرّق، بينما الإيمان الخلقي يوحّد.

الواضح أنّ هناك معضلةً ناتجة عن التعارض الموجود بين الإيمان التاريخي، الذي يدعوه كانط باسم «العقيدة الأمبيريقية» من جهة، والإيمان العقلي، الذي يدعوه باسم «العقيدة الخلقية»، من جهة أخرى. فكيف يمكن حلّ مثل هذا التعارض؟

ليس هناك من طريق لحلّ هذا التعارض سوى اللجوء إلى التأويل، وهو الطريق نفسه الذي ارتاده الفلاسفة، وعقلاء النوع الإنساني في كلّ الأزمنة. فالأمر «يتطلّب تأويلاً للوحي، الذي وصل إلى أيدينا، نعني تفسيراً شاملاً له من أجل بلوغ معنى يتوافق مع القواعد العملية الكلية للدين العقلي المحض»[2]. ينبني

(1) المصدر نفسه، ص183.

(2) المصدر نفسه، ص185. يسوق كانط أمثلة من الثقافات الإنسانية المختلفة، التي عرفت مثل هذا النوع من الاجتهاد؛ أي تأويل النصوص المقدسة لكي تتوافق مع مبادئ العقل الخلقية ذات الطبيعة الكونية. يقول: «هكذا، تمّ التصرّف مع كلّ أنواع العقائد القديمة والجديدة المسجّلة، في شطرٍ منها، في كتب مقدسة، وإنّ علماء الشعوب العقلاء والمفكرين على نهج قويم قد تأوّلوها طويلاً على هذا =

هذا الحلّ، إذاً، على عملية جدلية: نازلة وصاعدة. فنزول الوحي، يقابله صعود التأويل. عملية النزول تلبّست لبوساً لغوياً في آخر المطاف؛ إذ لا يمكن مخاطبة الناس بغير لسانهم. وبما أنّ اللسان هو نسق من العلامات يكتسي بعداً اجتماعياً بالضرورة، فهو محدود بأفق ذلك المجتمع، ورؤية أفراده لواقعهم المخصوص. وهكذا يتحدّد الوحي بحدود ذلك الأفق، ويتلوّن بلون تلك الرؤية؛ ما يفضي، في آخر المطاف، إلى بلورة (عقيدة أمبيريقية) بتعبير كانط.

ولأنّ مثل هذه العقيدة وصلتنا في ظلّ هذه الشروط، فإنّ الإيمان، الذي تختزنه، إيمان تاريخي، يقول عنه كانط: إنّه بلغنا

= النحو، إلى أن جعلوها، في النهاية، من حيث مضمونها الجوهري، في توافق تام مع المبادئ الخلقية الكونية للإيمان.
إنّ فلاسفة الأخلاق اليونان، ومن بعدهم الرومان، قد فعلوا، في النهاية، الشيء نفسه مع حكاياتهم الأسطورية عن الآلهة. لقد عرفوا كيف يؤولون تعدّد الآلهة الأكثر فظاظة، في آخر المطاف، بوصفه مجرد تمثيل رمزي لخصائص الكائن الإلهي الواحد... إن اليهودية المتأخرة، وحتى المسيحية، إنما هما قائمتان، في شطر منهما، على تأويلات متكلفة جداً من هذا النوع؛ ولكن، في الحالتين، من أجل غايات هي - لا ريب- حسنة وضرورية بالنسبة إلى كل الناس. وإن المحمّديين [= المسلمين، م.م] إنّما يعرفون (كما يبين ريلاند (Reland) كيف يمنحون وصف فردوسهم، الموسوم بكلّ شهوة حسية، معنى روحياً جداً حقاً.
وذلك ما فعله الهنود مع تفسير الفيداس (Vedas)، على الأقل بالنسبة إلى القسم المتنور من شعبهم". الدين في حدود مجرد العقل، ص186-187.

عن طريق المصادفة. وما كان لهذا النوع من الإيمان أن يظهر، لولا وجود «استعداد للدين الخلقي [كان] مطموراً في صلب العقل البشري؛ ومن هنا، بكلّ تأكيد، انبثقت التجليات الأولى لاستعمال دين العبادات»[1]. بيد أنّ دين العبادات ليس ترجمة أمينة للدين الخلقي؛ بل هو مجرّد نسخة مزيّفة عنه. فبما أنّ دين العبادات لا يتمّ إلا من خلال إقامة الشعائر، فإنّ كانط لا يرى في «الإيمان بدين الشعائر [سوى] إيمان السُّخرة، والأجر (إيمان المرتزقة الذليل). ولا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه إيماناً مخلّصاً؛ لأنّه ليس خلقياً»[2]. فهذا الإيمان ليس «إيماناً حراً»؛ أي إيمان القلب الخالص، وإنّما هو إيمان يحصل إمّا بفعل التهديد (العقاب)، وإما بفعل الترغيب (الجزاء). ويترتّب على ذلك أنّ أفعال العبادة الناتجة عن العقاب والجزاء أفعالٌ «لا تمتلك أيّة قيمة أخلاقية»، على الرغم من المشقّة التي تستلزمها.

إذاً، ما الموقف السليم، الذي يلزم اتخاذه إزاء الإيمان التاريخي/ إيمان الشعائر، والعبادات؟

يرى كانط أنّ هناك احتمالين لا ثالث لهما، إن شئنا الجواب عن هذا السؤال. فبما أنّ الإيمان التاريخي هو «إيمان كفارة» (تسديد الدَّين)، وبما أنّ الإيمان الخلقي هو إيمان «السيرة الحسنة»؛ فإنّ «أحدهما يمكن أن يُستنبط من الآخر، وهكذا، إمّا

(1) المصدر نفسه، ص187.

(2) المصدر نفسه، ص194.

أن الإيمان بخلاص الدِّين، الذي يرهق كاهلنا، ينتج عن السيرة الحسنة؛ وإمّا أنّ النية الحقة والنشطة، التي تحضُّنا على أن نسير في الحياة، في كلّ وقت، سيرة حسنة، تنتج عن الإيمان بذلك الخلاص بحسب قانون الأسباب الفاعلة خلقياً»[1].

وسواء تعلّق الأمر بالاحتمال الأول أم بالاحتمال الثاني، تقديم الجواب عن السؤال المذكور يقتضي ممارسة التأويل. ففي كلا الاحتمالين إمّا أن نشتقّ الإيمان الخلقي من الوحي، وإمّا أن نشتقّ الوحي من الإيمان الخلقي. وبعبارة أخرى، إمّا أن يصلنا الوحي عبر الإيمان التاريخي، وفي هذه الحالة سيكون المطلوب منّا الصعود به إلى مستوى الضمير الخلقي، عبر تفكيك رمزية الشعائر والعبادات؛ وإمّا أن نصل إلى متطلّبات الوحي، التي تقتضيها السيرة الحسنة، بناء على النيّة الحقّة؛ أي الإرادة الحرّة في التشريع الذاتي.

ويُلاحظ كانط أنّ هذين الاحتمالين يعكسان إحدى نقائض العقل البشري: فإمّا أن يقبل العقل بإضافة الإيمان التاريخي إلى الإيمان الديني المحض، وإمّا أن يتحوّل هذا الإيمان التاريخي عينه إلى إيمان ديني محض[2]. بيد أن القبول بإضافة الإيمان التاريخي سوف يعني، بالضرورة، القبول بالكفارة (التوبة)، وهذه الأخيرة تلغي، عملياً، مقتضيات السيرة الحسنة، التي تعدّ جوهر الإيمان الخلقي (أي الديني المحض)؛ لذا يتساءل كانط، بنوع

(1) المصدر نفسه، ص195.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

من الاستغراب: «كيف يمكن لإنسان عاقل يعرف أنه يستحق العقاب أن يعتقد، جدياً، بأنه لا يحتاج إلا أن يعتقد في الكفارة الممنوحة له، وأن يقبل بها (كما يقول علماء القانون) بفائدة، حتى يرى خطيئته مقتلعة، وذلك إلى حدّ (يضرب الجذور)، حيث إنّ سيرة حسنة لم يبذل فيها، إلى الآن، أيّ جهد يذكر، سوف تكون في المستقبل النتيجة التي لا مناص منها لهذا الاعتقاد وللقبول بالإحسان الذي مُنح له»[1].

إن التوبة، أو الكفارة، تعبير عن الأمل، أو الرجاء، في إلغاء العقاب المستحق، ومن ثَمّ تنوب الرغبة في الخير عن الفعل الواقعي؛ أي عن السيرة الحسنة. وهكذا يتمّ الحصول على الموضوع بمجرّد الرغبة فيه، فيأتي من تلقاء نفسه دون عناء. بذا يشعر المرء أنّه غير مسؤول أمام عقله المحض، ما دام الإيمان قد جاءه من السماء.

إذاً، يتبين، بوضوح، أنّ العقيدة الأمبيريقية (عقيدة الإيمان التاريخي) لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن تُضاف إلى العقيدة الخلقية (عقيدة الدين المحض)، ليس، فحسب؛ لأنّ الأولى تقوم على مبدأ التوبة؛ بل لكونها تقوم على مبدأ الأجر مقابل الفعل؛ في حين تقوم الثانية على مبدأ الواجب القائم على الأمر القطعي. فكلّ فعل يُنتظر منه تحقيق منفعة خارجية، هو، في حدّ ذاته، فعل غير أخلاقي.

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

لذا يبقى الحل الثاني الذي يطرح نفسه بإلحاح، ألا وهو تحويل الإيمان التاريخي إلى إيمان عقلي؛ بمعنى أن تكفّ العقيدة الأمبيريقية عن تغذية شعور المؤمن بالآمال المزيّفة (من قبيل الجزاء، والوعد بحياة النعيم، والكفارة عن الخطايا... إلخ)، وذلك في أفق استبدالها بعقيدة خلقية تحتكم إلى الإرادة الحرة، التي تملي على الشخص مبادئ الفعل الخيّر، أو السيرة الحسنة، ليس طلباً لتعويض، أو جزاء، أو ثواب؛ بل طلباً لمبدأ إنساني عام يقوم على احترام الغير؛ لأنّ في ذلك احتراماً للذات.

3- مفهوم النبوة:

إنّ ما يعدّه كانط ديناً محضاً يوجد مطموراً في قلوبنا جميعاً، نجد له نظيراً لدى سبينوزا، الذي يعدّ، بدوره، أنّ النبوة بمثابة نور فطريّ يوجد لدى جميع الناس. وما يميز النبيّ عن الناس العاديين قدرته على التفسير؛ أي أنه يأتي للناس بـ «بلاغ» مبين فحسب. يقول، موضحاً هذا المعنى: «النبوة، أو الوحي، هي المعرفة اليقينية، التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما. والنبي مفسر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس، الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده»[1]. إذاً، الفرق بين الأنبياء والعامة من الناس يكمن في طبيعة الإدراك: إدراك الأنبياء يقيني. أمّا إدراك الناس، فهو

(1) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مكتبة النافذة، 2005م، ص123.

إيماني. فما طبيعة هذا اليقين الذي يتفوّق به الأنبياء على عوام الخلق؟

يجيب سبينوزا: «إنّ الأنبياء لم يتلقّوا وحياً إلهياً إلا بالاستعانة بالخيال؛ أي بواسطة كلمات، أو صور تكون حقيقية مرّةً، وخيالية مرة أخرى... ولما كان الأنبياء قد أدركوا الوحي الإلهي بالاستعانة بالخيال، فلا شك أنّ كثيراً من تعاليمهم قد تعدّت حدود الذهن؛ لأننا، بالكلمات والصور، نستطيع أن نكوّن أفكاراً تزيد عن تلك التي نكوّنها بالمبادئ والمفاهيم الذهنية، التي تقوم عليها معرفتنا الطبيعية»[1]. هل معنى هذا أنّ اليقين المقصود في هذا السياق هو ذاك الذي يتجاوز المعرفة العقلية؟ وهل سيصبح يقين «الكلمات والصور» أرقى من يقين «المبادئ والمفاهيم الذهنية»؟ باختصار: هل الخيال وحده يكفي للوصول إلى اليقين؟

لا يتردّد سبينوزا كثيراً في حسم الإشكال، فهو يعلن، بوضوح تام، «أن مجرد الخيال لا يتضمن، بطبيعته، اليقين، على نحو ما تتضمّنه كلّ فكرة واضحة ومتميزة؛ بل إنّ من الضروري، للحصول على اليقين، أن نضيف إلى الخيال شيئاً ما هو الاستدلال». إنّنا، هنا، أمام نزعة ديكارتية لا غبار عليها؛ أي ربط اليقين بمعياري الوضوح والتميز. فهل يمكن لفكرة النبوّة أن تصبح فكرة «واضحة ومتميزة»؟ يجيب سبينوزا بالنفي: «إنّ النبوة

(1) المصدر نفسه، ص142-143.

لا تتضمّن بذاتها اليقين، ما دامت تعتمد -كما بيّنا- على الخيال وحده. وإذاً، لم يكن الأنبياء على يقين من الوحي الذي وهبهم الله إياه عن طريق الوحي نفسه؛ بل اعتماداً على آية (أي علامة) ما»[1]. فما هذه الآية؟

للجواب عن هذا السؤال يورد سبينوزا أمثلة تتعلّق بأنبياء العهد القديم، من قبيل النبي «إبراهيم، عندما طلب آيةً، بعد سماعه وعد الله. فقد كان مؤمناً بالله، ولم يطلب آيةً تثبت اعتقاده؛ بل ليعلم أنّ الله أعطاه هذا الوعد»[2]. أو حين «يقول الله لموسى أيضاً: ليكن هذا لك آية على أنّي أرسلتك»[3]. ومن هذه الأمثلة، يستنتج سبينوزا أنّ «النبوة، إذاً، من هذا الوجه، أقلّ من المعرفة الطبيعية، التي لا تحتاج إلى آية ما»[4]. فيقين الأنبياء، بهذا المعنى، هو يقين خُلقي، وليس يقيناً منطقياً، أو رياضياً، أو عقلياً. ولذلك تتلون الآية بمزاج النبي وخياله[5]، وبثقافة عصره.

---

(1) المصدر نفسه، ص146.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها. وردت الإشارة إلى إبراهيم في القرآن بالمعنى نفسه، وذلك في سورة البقرة: الآية 260: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

(3) سبينوزا، رسالة...، ص147.

(4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(5) يقول سبينوزا: «إذا كان النبي ذا مزاج مرح تُوحى إليه الحوادث، التي تعطي الناس الفرح؛ مثل الانتصارات والسلام، وبالفعل نجد أن من لهم مثل هذا المزاج قد اعتادوا أن يتخيلوا أموراً كهذه. وعلى العكس =

وهذا يفسر اختلاف النبوات والآيات؛ أي اختلاف أشكال الوحي بين الأنبياء؛ فاليقين، الذي تعطيه الآية، لا يرقى إلى مرتبة الضرورة والكونية؛ أي اليقين الذي يعمّ الإنسانية جمعاء، ويفرض نفسه على كلّ العقول، أو جلّها؛ إذ غالباً ما تقابَل الآية بالجحود والتبرم منها؛ فـ «مع أنّ الله كشف عن نفسه لموسى، فإنّ الإسرائيليين لم يعلموا عنه شيئاً يذكر. وقد ظهر ذلك بوضوح عندما عظّموا العجل، وعبدوه، بعد بضعة أيام، معتقدين أنّ العجل هو هذه الآلهة، التي أخرجتهم من مصر». بعد إيراد هذه الواقعة يعلّق سبينوزا، قائلاً: «إنّ من الواجب قطعاً ألا نعتقد أنّ أناساً غارقين في خرافات المصريين، أعني أناساً أجلافاً أنهكهم شقاء العبودية، قد عرفوا الله معرفة صحيحة؛ أو أن موسى قد علمهم شيئاً أكثر من قواعد السلوك في الحياة»[1].

إذا كان الأمر كذلك، فأنّى لشعب إسرائيل أن يكون شعباً مختاراً اصطفاه الله وحده بالوحي وبالنبوة؟

= من ذلك إذا كان النبي ذا مزاج حزين تُوحَى إليه الشرور، كالحرب والعذاب. وإذا كان النبي رحيماً ألوفاً، قاسياً غضوباً... إلخ، كان قادراً على تلقي هذا الوحي، أو ذاك؛ فكذلك فروق الخيال تكون على النحو الآتي: إذا كان النبي مرهفاً، فإنّه يدرك فكر الله، ويعبر عنه بأسلوب مرهف أيضاً. وإذا كان مهوشاً، أدركه مهوشاً. ومثل هذا يصدق على الوحي الذي يُتمثّل بالصورة المجازية: فإذا كان النبي من أهل الريف كانت صورة الوحي متضمّنة للأبقار والجاموس، وإذا كان جندياً تكون صورة قواد وجيش. وأخيراً، إذا كان رجل بلاط تمثّل له عرش ملك، وما شابه ذلك». المصدر نفسه، ص150-151.

(1) المصدر نفسه، ص164.

إنّ الاعتقاد بالاصطفاء يولّد الإحساس بالزهوّ، كما يخلّف نوعاً من الفرح. وهذا «الفرح الذي يشعر به المرء نتيجة لاعتقاده أنّه أسمى من الآخرين، إن لم يكن شعوراً طفولياً، فإنّه لا ينشأ إلا من الحسد، أو من القلب الحاقد. مثال ذلك أنّ الهناء الحقيقي، وسعادة الإنسان، لا يكونان إلا في الحكمة وحدها، ومعرفة ما هو حق، وليس على الإطلاق في أن يكون أحكم من الآخرين، أو أن يكون الآخرون محرومين من الحكمة؛ لأنّ ذلك لن يزيد من حكمته الخالصة؛ أي من هنائه الحقيقي»[1].

إذا كان هذا ما يقتضيه العقل حقاً؛ أي أنّ الله لم يصطفِ قوماً دون قوم، ولا ميّز شعباً عن آخر -مادام عدله يقتضي أن يعامل عباده بالقدر نفسه من المعاملة- فذلك يعني أنّ ما ورد في الأسفار[2]، من نصوص تتضمّن القول بالاصطفاء، تحتاج، بالضرورة، إلى تأويل، والتأويل، الذي يذهب إليه سبينوزا، يفيد أنّ موسى إنّما كان يتحدّث بلغة تتوافق مع مستوى فهم العبرانيين، الذين لم يكونوا يعرفون السعادة الحقيقية؛ إذ «من الثابت أنّه كانت لديهم معتقدات فجّة، إلى حد بعيد، عن الله، والطبيعة؛

(1) المصدر نفسه، ص171.

(2) من بين ما ورد من وصف للعبرانيين في أسفار العهد القديم: أنّ الله قد اصطفاهم من بين سائر الأمم (سفر التثنية، 10: 15)، وأنه قريب منهم، بعيد عن الآخرين (سفر التثنية، 4: 7)، وأنه وضع شرائع عادلة لهم وحدهم (السفر نفسه، 4: 8)، وأنه أعطاهم وحدهم شرف معرفته (السفر نفسه، 4: 32).

لذلك لم يخترهم الله، ولم يفضلهم على الآخرين لهذا السبب، ولا من أجل الفضيلة والحياة الحقة؛ فقد كانوا، من هذه الناحية، على قدم المساواة مع باقي الأمم»[1]. وبناء على ذلك، ما الذي يتبقى، إذاً، من قضية الاصطفاء والاختيار؟

يجيب سبينوزا: «اختار الله الأمة العبرية، وفضّلها على سائر الأمم لا بالنسبة إلى حكمتها، أو طمأنينة نفسها؛ بل بالنسبة إلى النظام الاجتماعي، وإلى الحظ الذي جلب لها إمبراطورية (دولة)، وحفظها لها سنين طويلة. ويدلّ الكتاب على ذلك بدرجة كبيرة من الوضوح. فلو أنّنا تصفّحناه، حتى بطريقة عارضة، لرأينا بوضوح أنّه إذا كان العبرانيون قد تميّزوا بشيء ما عن الأمم الأخرى، فإنّهم قد تميزوا بازدهار أحوالهم فيما يتعلّق بالأمن في الحياة، وبما حصلوا عليه من سعادة في التغلّب على المخاطر الكبرى[2]. وقد تمّ لهم كلّ هذا بعون الله الخارجي فحسب. وفيما

(1) المصدر نفسه، ص176.

(2) يشرح الأستاذ حسن حنفي (مترجم الكتاب) المقصود من هذه العبارة بالقول: «يسخر سبينوزا، ويقول: من لا يعرف حروب العهد القديم وكوارثه؟ ومن ثَمَّ -دون أن يقول ذلك- يجعلنا سبينوزا نفهم أنه لا يحقّ لأيّ شعب أن يدّعي أنه الشعب المختار. وكيف يكون اليهود شعب الله وتاريخهم هو: الأسر في مصر، خضوعهم المتواصل للفلسطينيين، سنوات المجاعة، تاريخ سدوم وعمورة... إلخ؟ ربما لا يكون العهد القديم تاريخ الشعب المختار؛ بل تاريخ العصيان المستمر؛ لاسيما أن كثيراً من الأنبياء يبدؤون نبواتهم بالويل والثبور لبني إسرائيل». انظر الهامش 15 من الصفحة 176 من المصدر نفسه.

عدا ذلك، كانوا على قدم المساواة مع باقي الأمم، فالله يرعى الجميع على السواء»[1].

نخلص مما سبق إلى أنّ الوحي ليس امتيازاً مخصوصاً بقوم، أو بشعب، وإنّما هو شيء مركوز في الطبيعة البشرية؛ إنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، إن شئنا استخدام تعبير ديكارتي. وبما أنّ الناس لا يستطيعون التعبير عنه بوضوح وتميّز، فهم يحتاجون إلى من يصوّره لهم عن طريق التخيل؛ هذا هو الدور الذي يقوم به الأنبياء؛ ولأنّ اليقين، الذي يأتي بفضل الخيال، يحتاج إلى آية، فالناس يطالبون بأن تأتي هذه الآية على شكل معجزة.

4- مفهوم المعجزة:

يتمّ تعريف المعجزة، في الغالب، بوصفها خرقاً للعادة؛ أي إبطال أو إلغاء لنظام الطبيعة، ولو لفترة محدودة. وهذا «الخرق» لما دأب عليه الناس في الفعل وردّ الفعل، يثير نوعاً من الإعجاب والاندهاش. ومن ثَمَّ يُتّخذ عنواناً، أو علامة على التدخل الإلهي في العالم؛ إنّه «آية» تُخرس الجاحد، وتقوي عزيمة المؤمن. ولكن إذا كانت المعجزة فعلاً إلهياً، فلمن سيُعزى النظام؟ إذ هناك تناقض واضح بين فعل النظام من جهة، وخرقه من جهة أخرى. فإذا كان الله فاعل النظام في الكون، فكيف يسمح، في الآن نفسه، بإبطال العمل به؟

إنّ القبول بمثل هذه المفارقة سيُفضِي إلى إحراج يصعب

(1) المصدر نفسه، ص175-176.

الخروج منه بحلّ مقنع، ففعل المعجزة يوحي لنا بوجود إلهين: أحدهما يزرع النظام في الكون، بينما الآخر يستأصله، أو، على الأقل، يوقف العمل به إلى حين؛ لذا يجوز النظر إلى المعجزة بوصفها عائقاً أنطولوجياً يقف أمام سيرورة الظواهر الطبيعية، وانتظامها، وتناغمها. بيد أنّ «العامة يظنّون أنّ قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة -على ما يبدو- شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتاد العامة أن يتصوروه... وهم يعتقدون أنّ أوضح برهان على وجود الله الخروج الظاهر على نظام الطبيعة»[1]. وهذا يعني أنّ عامة الناس لا يشعرون بالتناقض السابق، ولا يظهر لهم أيّ عائق يعرقل نظام الكون. وبالعكس من ذلك تماماً، هم يرون في المعجزة تجسيداً لقدرة الله، وبرهاناً على وجوده، متى «تمّ الخروج الظاهر على نظام الطبيعة».

وهذا ما سبق أن لاحظه ابن رشد أيضاً، عندما بيّن أنّ القول بـ (الجواز) -وهو ما يسميه سبينوزا «الخروج الظاهر على نظام الطبيعة»- طريق لا يُفضِي إلى المعرفة بالله، بقدر ما يفضي إلى

(1) المصدر نفسه، ص221. يعتقد سبينوزا أن أصل القول بالمعجزة «يعود إلى اليهود القدماء. فقد قصّ هؤلاء اليهود معجزاتهم، وحاولوا أن يبينوا بذلك، أيضاً، أنّ الطبيعة كلّها مسيّرة لمصلحتهم وحدهم بأمر من الإله، الذي يعبدونه، وذلك حتى يقنعوا المعاصرين لهم من غير اليهود، الذين كانوا يعبدون آلهة منظورة كالشمس، والنور، والأرض، والماء، والهواء... إلخ، وحتى يبينوا لهم ضعف هذه الآلهة وتقلبها؛ أي تغيرها وخضوعها لإله غير منظور». المصدر نفسه، ص221.

الجحود به؛ ولذلك خصّ ابن رشد الأشاعرة بنقد لاذع، نظراً إلى دفاعهم المستميت عن مسألة الجواز، التي مفادها أنّ العالم يجوز أن يكون على غير ما هو عليه الآن. يقول: «ذلك أنّه إن كان يمكن، على زعمهم [يقصد الأشاعرة]، أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه؛ فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات، التي امتنّ عليه الله بخلقها، وأمره بشكره عليها»[1].

في حالة المعجزة (أي القول بالجواز)، لن تحصل أيّ «موافقة بين الإنسان وبين الموجودات»، نظراً إلى انكسار العلاقة السببية، التي يقوم عليها الارتباط بين العلة والمعلول. و«مَن أنكر وجود المسبَّبات مرتّبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، ليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع. كذلك مَن جحد وجود ترتيب المسببات عن الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[2].

ويدافع سبينوزا، بدوره، عن الفكرة نفسها؛ أي أنّ الإيمان بالمعجزات لا يفضي إلى الإيمان بالله؛ بل بالعكس من ذلك يفضي إلى إنكار وجوده. يقول: «المعجزات -إذا عرّفناها بأنها أعمال مناقضة لنظام الطبيعة- يستحيل أن تكون وسيلة لإثبات

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص166.
(2) المصدر نفسه، ص166-167.

وجود الله؛ بل إنّها، على العكس من ذلك، تجعلنا نشكّ في وجوده[1]؛ على حين أننا نستطيع أن نكون على يقين منه دون معجزات؛ أي عندما نعلم أن كلّ شيء في الطبيعة يتبع نظاماً ثابتاً لا يتغير»[2]. وبما أنّ المعجزة تخرج عن النظام، فهي تتجاوز حدود الفهم البشري، سواء كانت لها علل أم لم تكن. وما يتجاوز فهمنا نحن نجهله. ولذلك يستحيل أن تكون المعجزة طريقاً إلى الله، ما دمنا نجهلها؛ لأنّ الله يُدرَك بالمعرفة لا بالجهل[3].

(1) سبق لابن رشد أن اتّخذ الموقف نفسه من المعجزة؛ إذ يقول: «إن القول بالجواز أقرب أن يدلّ على نفي الصانع من أن يدلّ على وجوده، مع أنّه ينفي الحكمة عنه، ذلك أنّه متى لم يُعقل أنّ، ههنا، أوساطاً بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتّب عليها وجود الغايات؛ لم يكن، ههنا، نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن، ههنا، نظام ولا ترتيب، لم يكن، ههنا، دلالة على أنّ لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً؛ لأن الترتيب، والنظام، وبناء المسبّبات على الأسباب هو الذي يدل على أنّها صدرت عن علم وحكمة. أما وجود الجائز على أحد الجائزين، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع. فإذاً، هذا القول يلزم عنه ضرورة إمّا إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإمّا إبطال وجود فاعل حكيم عالم، تعالى الله وتقدّست أسماؤه عن ذلك». الكشف...، ص169.

(2) سبينوزا، رسالة...، ص225-226.

(3) يقول سبينوزا في هذا المعنى: «كلّما ازدادت معرفتنا بالأشياء الطبيعية، وازداد تصوّرنا وضوحاً لكيفية اعتمادها على العلة الأولى، وكيفية حدوثها طبقاً لقوانين الطبيعة، ازددنا معرفة بالله وبإرادته. وعلى ذلك، =

يتبين، إذاً، أنّ طريقة تصوّرنا لمفهوم المعجزة (بالإضافة إلى مفهوم الوحي، ومفهوم النبوة، ومفهوم المقدس)، هي التي ستحدّد تصوّرنا لمفهوم الألوهية.

5- مفهوم الألوهية:

بعد نقده التصوّرات الناتجة عن الإيمان بالمعجزات، يخلص سبينوزا إلى تحديد لمفهوم الألوهية يميّز فيه بين المعنى الحسي (المتخيل) من جهة، والمعنى العقلي (المجرد). وهو نفسه التمييز القديم بين نمط التفكير لدى العامة، ونمط التفكير لدى الخاصة. يقول مستنتجاً: «والحقيقة أنّ كلّ من لديهم معرفة تفوق بقليل معارف العامة يعلمون أنّ الله ليس له يمين ولا يسار، وأنه لا يتحرّك، ولا يسكن، ولا يوجد في مكان؛ بل هو لامتناهٍ على نحو مطلق، يحتوي، في ذاته، على جميع الكمالات. أقول: إنّ العلم بذلك يتوافر لدى من يحكمون على الأشياء بإدراكات الذهن الخالص، لا تبعاً للانطباع الذي تعطيه الحواس الخارجية للخيال، كما يفعل العامة، عندما يصطنعون إلهاً مجسّماً، يتمتّع بسلطة ملكية، ويرتكز عرشه على قبة السماء فوق النجوم»(1).

= بالنسبة إلى ذهننا، تكون الأعمال، التي نعرفها بوضوح وتميز، أجدر كثيراً من الأعمال التي نجهلها كلّ الجهل. فحتى لو كنّا نستطيع أن نستنتج من المعجزات شيئاً، فإننا لا نستطيع، على الإطلاق، أن نستنتج منها وجود الله؛ لأن المعجزة عمل محدود لا يدلّ إلا على قوّة محدودة». المصدر نفسه، ص226-227.

(1) المصدر نفسه، ص235.

الله «لامتناهٍ على نحو مطلق»: هذا هو التصوّر الحقّ للإله، كما يفهمه الخاصة. وإذا كان الإله لامتناهيَ الوجود، فلا يمكن استنباط هذا الوجود من العالم المتناهي والمحدود. وهذا يعني أنّ مفعول الآيات والمعجزات غير ذي جدوى، عندما يتعلّق الأمر بالاستدلال على وجود الإله. وإذا كان من غير المعقول استنباط اللامتناهي من المتناهي، فلن يتبقّى أمام العقل سوى تأمّل الوجود اللامتناهي للإله في حدّ ذاته.

وإلى هذا المعنى يذهب ابن سينا في استدلاله على «واجب الوجود»، حيث يرى أنّ ذلك الاستدلال يتأتى فحسب من عملية التأمل في طبيعة هذا الوجود وحده. ولذلك، هو يخلص إلى القول: إنّ الاستدلال على وجود الله (أي واجب الوجود)، يلزم أن يتم بطريقة معاكسة لما درج عليه عامة الناس؛ إذ بدل أن نسير من العالم إلى الله (أو من ممكن الوجود إلى واجب الوجود)، يلزم أن نسير من الله إلى العالم (أو من واجب الوجود إلى ممكن الوجود). يقول: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات، إلى تأمّل لغير الوجود نفسه. ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه[1]».

(1) وهذا عكس ما يذهب إليه ابن رشد، الذي يرى في «الاعتبار» دليلاً يقود إلى المعرفة بالله. يقول: «إنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ» فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، ص85-86.

لكن هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد، بعد ذلك، على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشيرَ في الكتاب الكريم: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: 53]. أقول: إنّ هذا حكم لقوم. ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصّلَت: 53]؟! أقول: إن هذا حكم للصّدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه»[1].

هناك، إذاً، فرق شاسع بين الاستشهاد «بالله» من جهة، والاستشهاد «على الله» من جهة ثانية. الاستشهاد بالله على العالم هو طرق الخاصة. أمّا الاستشهاد بالعالم على الله فهو طريق العامة. الطريق العامي يعتمد على الآيات التي ينطق بها حال الكون والكائنات: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فُصّلَت: 53]، بينما يسير الخواص على طريق معاكسة تماماً تبدأ من الله، وتنتهي إلى العالم؛ لأنّ الله «شهيد» على الكون والكائنات. فالله ليس موضوعاً كي نستدل على وجوده، وإنما هو ذات نستند إليها لنبيّن ما عداها.

وهذا الطريق نفسه هو الذي انتهجه ديكارت في كتاب (**التأملات**)، أعني الانتقال من الله إلى العالم. ففكرة الله سابقة في الوجود لفكرة الأنا، نظراً إلى أنّ تأمّل الذات يفصح عن كونها

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسمان الثالث والرابع، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ص482-483.

تقوم على النقص والحاجة؛ أي عدم الاكتمال. وما كان لهذا الإدراك أن يتمّ لولا فكرة الكمال الموجودة سلفاً في أذهاننا، وبالقياس إليها نتمكّن من إدراك قصورنا وحاجتنا المستمرة إلى الاكتمال، الذي نرغب فيه، دون أن يكون بوسعنا بلوغه.

إنّ فكرة الكمال، إذاً، فكرة موجودة، ولا تقبل الشك؛ لأنّها واضحة أمام الذهن، ومتميّزة عن غيرها من الأفكار الأخرى. وفكرة الكمال هذه تتميز باللاتناهي، ما دامت لا تخضع للتطور. وهكذا، نصل إلى إدراك الألوهية، بناء على خاصيّتي: الكمال واللاتناهي. يقول ديكارت في التأمل الثالث: «أقصد بلفظ الله جوهراً لا متناهياً، أزلياً... إلا أن فكرة جوهر لامتناهٍ ما كانت لتوجد لديّ -أنا الموجود المتناهي، إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لامتناهٍ حقاً.

وبناء على ذلك، أجد، على نحو ما، أنّ فكرة اللامتناهي سابقة لديّ على فكرة المتناهي؛ أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي؛ إذ أنّى لي أن أعرف أنّي أشك، وأرغب؛ أي أنّ شيئاً ينقصني، وأنني لست كاملاً تمام الكمال، إذا لم يكن لديّ أيّ فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب»؟[1]. معنى هذا أنّ فكرة الكمال لا يمكن استنباطها من فكرة النقص؛ لأنّ الذات، التي تمارس

(1) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، 2009م، ص152-153.

التفكير، غير كاملة، فكيف لها أن تكتشف هذه الفكرة انطلاقاً من خصائصها، التي هي ناقصة بأسرها؟ فمن هو كامل لا يرغب ولا يشكّ في أيّ شيء كان، ومن ثَمَّ تكون صفة الكمال طارئة وغريبة على الطبيعة الإنسانية. بيد أنّ كونها طارئة أو غريبة لا يعني أنّها غير موجودة؛ بل، بالعكس من ذلك، فكرة الكمال لا تقبل بعدم الوجود الذي هو صفة نقص في حدّ ذاته. إذاً، فكرة الكمال تفرض نفسها بقوّة من الوضوح والتميز على الذات المفكرة، وتصبح، على إثر ذلك، يقيناً لا يطاله الشك.

إذا كانت فكرة الله ـ بوصفه كمالاً لامتناهياً ـ فكرة واضحة ومتميزة، فما علاقتها بفكرتنا عن العالم الخارجي، وهو العالم الذي نشكّ في وجوده، بناءً على مطعن الحواس، التي لا تنفك تغلطنا على الدوام؟

ليس بوسعنا أن نستدلّ على صحّة وجود العالم الخارجي، بحكم طبيعته المادية، التي تتناقض مع طبيعة الفكر. فالوسيلة الوحيدة، التي تربطنا بهذا العالم، هي الحواس الخمس، والحواس ليست طريقاً آمناً يمكن أن يقود خطانا نحو اليقين. ولكن بما أنّ الله -بوصفه بارئ وجودنا- لا يمكن أن يخدعنا، عندما نحسّ بوجود هذا العالم من حولنا، عن طريق مجموعة من الانطباعات التي تصدر عنه (مثل الحرارة، والبرودة، والأصوات، والألوان، والطعوم، والروائح... إلخ). لذا لا نملك سوى أن نُسلّم بوجود العالم، بناء على إيماننا بالصدق الإلهي. يقول ديكارت: «ولمّا كان الله غير مخادع، فبيّنٌ جداً أنه لا يرسل

إليّ هذه الأفكار بنفسه مباشرة... بل جعل فيّ ميلاً شديداً جداً إلى الاعتقاد بأنّها صادرة عن الأشياء الجسمانية؛ فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع، إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر، أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية. وإذاً يجب أن نخلص إلى القول: إنّ الأشياء المادية موجودة»[1].

هكذا ننتقل من فكرة الكمال اللامتناهي (الله) إلى العالم مع ديكارت، أو من فكرة واجب الوجود إلى ممكن الوجود مع ابن سينا؛ إنّها طريق الخواص الذين يستدلون بالله على العالم، في مقابل طريق العوام (أو «القوم» بلغة ابن سينا)، الذين يستدلون بالعالم على الله.

ليس التقابل بين هذين الطريقين تقابلاً بين الفلسفة والدين، كما قد يتبادر إلى الذهن لأوّل وهلة، وإنّما يتعلق الأمر -حسب بيردياثيف (N.Berdiaeff)- بـ «معرفة أسمى من تلك العناصر المكوّنة للمعرفة الساذجة التي تختلط بالدين. ومن ثمَّ يكون مطروحاً على عاتق الفلسفة تطهير الدين وحمايته من تموضع الحقائق الدينية وتطبيعها»[2]. ولذلك كان الفلاسفة يتحدّثون،

(1) المصدر نفسه، ص252.

(2) N. Berdiaeff, Cinq méditations sur l'existence, Editions Montaigne, 1936, p. 26.

يوضح بردياثيف هذه الفكرة بأمثلة من تاريخ الدين، حين يضيف: «فالإله الحي، الذي يتوسل إليه الإنسان في صلواته، هو إله إبراهيم، =

دوماً، عن اختلاف التناول الديني لقضايا الوجود والحقيقة والألوهية، عن التناول الفلسفي للقضايا نفسها، ولكن بأسلوب مغاير. فكيف نظر الفيلسوف إلى علاقة الفلسفة بالدين؟

6- علاقة الفلسفة بالدين:

لا يتعلّق الأمر، إذاً، بصراع؛ بل باختلاف بين الفلسفة والدين، ليس على مستوى المضمون؛ بل على مستوى الشكل. وهذا ما لاحظه هيغل مثلاً، عند تحديده لعلاقة المضمون بالشكل، فيما يخصّ كلّاً من الدين والفلسفة. يقول: «الدين والفلسفة يشتركان في المادة نفسها، ويختلفان في الأسلوب. بالنسبة إلى الفلسفة، إذاً، لا يتعلق الأمر سوى باستكمال شكل المفهوم، وذلك من أجل فهم محتوى الدين. بيد أنّ العكس غير صحيح بالنسبة إلى الدين، فهو لا يتحقّق سوى في ذاته، ولا يجد نفسه على مستوى التمثّل متجسداً في الفلسفة؛ أي في المفاهيم والتحديدات العامة للفكر.. إذاً، الفلسفة لا تتعارض مع الدين، ولكنها تفهمه.

= وإسحاق، ويعقوب، وليس إله الفلاسفة بوصفه فكرة مطلقة. غير أنّ المشكل أكثر تعقيداً مما لمّح إليه باسكال؛ لأن إله إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب لم يكن مجرّد إله موجود، إله حيّ وشخصي؛ بل كان، أيضاً، إله قبيلة بدائية من الرُّحّل، إلهاً على مقاس المستوى الفكري والاجتماعي لهذه القبيلة». ثمّ يعلق بردياثيف قائلاً: «إنّ العقل المتيقظ بالمعرفة يدخل، دائماً، في صراع مع العقول الغارقة في سبات التقليد: الفلسفة لا تتلاءم مع عقل القطيع». المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

أمّا فيما يتعلق بالفكرة المطلقة، والروح المطلق؛ فإنّ الشكل الديني يلزم أن يحضر، ما دام الدين شكلَ الوعي بالحقّ، بما هو كذلك عند جميع الناس. وينشأ شكل هذا الوعي بالطريقة الآتية: 1) الإدراك الحسي 2) إدخال صورة العام في شكل هذا الوعي؛ أي التأمل والتفكير المجرد، الذي يتضمّن الكثير من الأمور الخارجية»[1].

وهذا ما يعيدنا إلى ما قاله بيرديائييف من كون الدين قد داخلته «عناصر المعرفة الساذجة»، أو ما قاله كانط عن مكونات «العقيدة الأمبيريقية». ولذلك سيكون من مهمّات الفلسفة تطهير الدين من هذه العناصر، إنْ أراد أن يرقى إلى مستوى «المفهوم»، أو «الفكرة المطلقة»، بلغة هيغل.

يذهب الفارابي، في تحديده لعلاقة الملة بالفلسفة، المذهب نفسه، مادامت عناصر المعرفة الساذجة تحصل في الدين عن طريق «الإقناع»، و«التخييل»؛ أي بالاعتماد على «المقدّمات التي هي، في بادىء الرأي، مؤثِّرة ومشهورة»[2]. والملّة تخالطها

---

(1) Hegel Leçons sur l histoire de la philosophie, T.1, éd. Gallimard, 1954, pp. 219-220.

(2) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، 1970م، ص132. يوضح الفارابي علاقة الملة بالفلسفة بناء على طبيعة الاختلاف الحاصل بينهما، حين يقول: «والملة، إذ كانت إنّما تُعلّم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع، ولم يكن يعرف التابعون لها من طرق التعليم غير هذين، فظاهر أن صناعة الكلام التابعة للملّة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة، ولا تصحح شيئاً منها إلا بطرائق وأقاويل =

المقدمات «المؤثرة والمشهورة» -أي القضايا المتداولة والشائعة التي تكون مأثورة لدى العامة، ويُؤْثِرها على ما عداها- متى تأخّر ظهورها عن الفلسفة النظرية في المجتمع من الناحية التاريخية. في هذه الحالة، لن يكون هناك من يستطيع تأويل الآراء الساذجة القائمة على المعرفة الحسية، أو الخيالية، بطريقة نظرية ترفع الملّة من مستوى «بادئ الرأي المشترك»، إلى مستوى الحقيقة المجردة[1].

بيد أنّ رفع المعرفة الدينية من المستوى التخييلي، أو الأمبيريقي، إلى مستوى المفهوم المجرّد، أو تطهير الدين من المعرفة الساذجة، أو «بادئ الرأي المشترك»، سيجعل الدين

= إقناعية، ولاسيما إذا قُصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها هي الحق. والإقناع إنما يكون بالمقدّمات، التي هي، في بادئ الرأي، مؤثَرة ومشهورة، وبالضمائر والتمثيلات، وبالجملة بطرائق خطبية، أقاويل كانت أم أموراً خارجة عنها». المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(1) يحدّد الفارابي طبيعة الصلة بين الملّة والفلسفة بناءً على علاقة الأسبقيّة الزمنية، وانعكاسات ذلك على درجة المعرفة الدينية ونوعيّتها. يقول: «إذا كانت الملّة تابعة للفلسفة، التي كملت، بعد أن تميّزت الصنائع القياسية كلّها... كانت ملّة صحيحة في غاية الجودة. فأمّا إذا كانت الفلسفة لم تَصِرْ بعدُ برهانية يقينية في غاية الجودة؛ بل كانت تُصحَّح آراؤها بالخطبية، أو الجدلية، أو السفسطائية، لم يمتنع أن تقع فيها كلّها، أو في جلّها، أو في أكثرها، آراء كلّها كاذبة لم يُشعَر بها، وكانت فلسفة مظنونة، أو مموّهة. فإذا أنشِئت ملّة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة، وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة». المصدر نفسه، ص153-154.

يكفّ عن أداء وظيفته الأساسية في المجتمع؛ أي إقناع الجمهور العريض بمبادىء الإيمان. وهذا ما حدث بالفعل في أوربة العصور الحديثة، بعد الثورات الفكرية والسياسية، حيث انسحب الدين من وعي الإنسان الغربي. وقد عرف هذا الانسحاب أَوْجَهُ مع الضربات التي تلقاها الوعي الديني على يد الثالوث الجذري (نيتشه، وماركس، وفرويد)، ما فسح المجال أمام إعادة النظر في مسألة المقدس، والوجود، والألوهية من جديد، وبشكل مخالف.

بدأت إعادة النظر تلك مع هايدغر، الذي نبّه إلى قضية (نسيان الوجود) في الفكر الغربي، وهو النسيان الذي حصل، منذ وقت مبكر، مع سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. فبعد أن كان الوجود موحّداً يجمعه اللوغوس (Logos) في كلٍّ لا ينفصم، حدث انشقاق في هذا الوجود لأوّل مرة على يد أفلاطون، الذي قسم العالم إلى قسمين: عالم معقول وعالم محسوس. ومن ثَمَّ، أصبح العالم المعقول هو العالم الحقيقي، في مقابل العالم المزيف (العالم المحسوس)، عالم الأشباح والظلال، وبذلك انتقلت الحقيقة من الطبيعة (الفيزيس)، التي كانت تعني، عند اليونان، كلّ ما هو موجود (أشياء مادية وآلهة على السواء)، إلى الفكر؛ أي إلى العالم المعقول (عالم الماهيات المجردة). لذا تمّ اختزال مشكلة الوجود -منذ ذلك العهد- في كيفية التعرّف إلى الفكرة بوصفها مثالاً؛ أي الخروج من كهف الحواس لرؤية الشمس بنورها الساطع (النور الفطري). هكذا أصبح الفكر الغربي سجين هذا النور، الذي اكتسى طابعاً مقدساً، سواء في مجال

الفلسفة (ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة)، أم في مجال الدين (التقليد اليهودي المسيحي).

لذا يرى هايدغر أنّ تفسيراً جديداً لمفهوم الوجود، وتأسيساً مغايراً لمفهوم الحقيقة، هو الطريق الوحيد القادر على إنقاذنا، وهو وحده الذي سيقودنا إلى كشف جديد للمقدس، و للمعنى، و للألوهية: وحده مجيء إله جديد بوسعه أن ينقذ عصرنا، كما صرّح بذلك هايدغر نفسه.

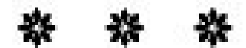
إنّ عصرنا هذا هو عصر تتقاطع فيه سيرورتان، حسب لوك فيري (L.Ferry): هناك، أولاً، ما يدعوه «أنسنة الإلهي»، ويقصد به ترجمة مضامين الدين النظرية منها والعملية بلغة النزعة الإنسانية؛ أي اللغة الموائمة للتعبير عن الفرد بوصفه قيمة عليا. وهناك، ثانياً، ما يسمّيه «تأليه الإنساني»، ويقصد به استيقاظ المتعالي في هذا الفرد، ولكن ليس بشكل عمودي (بين الناس واليوم الآخر)، وإنّما بشكل أفقي (بين الناس فيما بينهم). فالدين الحق، بهذا المعنى، هو ذاك الذي ينسجم مع الطموح الإنساني؛ إنّه الدين الذي سيأتي في المستقبل، وليس ذلك الذي تركناه وراءنا[1].

وفي المقابل، يرى مارسيل غوشيه (M. Gauchet) أنّ عصرنا الحالي هو عصر الابتعاد المتزايد عن الإله، ومن ثَمّ سنشهد

(1) L. Ferry M. Gauchet Le religieux après la religion, éd. Grasset, 2004 (voir intr).

تراجعاً للمقدس، وصعوداً لما يدعوه «المطلق الأرضي» (L absolu terrestre). ويبقى من مهمّات الأجيال القادمة تحديد معالم هذا المطلق، وخصائصه، وكيفية احتضانه للمعنى، أمام عجز الأديان التقليدية عن تقديم العون في هذا المجال[1].

قد تكون مشكلة الإنسان الأساسية هي تلك التي تدور حول المعنى في كلّ زمان: كيف يدركه؟ كيف يرسم له صورة أقرب إلى وجدانه، أو إلى عقله؟ ما اللغة التي يحملها هذا المعنى ويتحملها: أهي لغة المقدس أم هي لغة المطلق؟ كيفما كان الجواب عن مثل هذه الأسئلة، فإنّ ما سيظلّ ثابتاً، في عمق الطبيعة البشرية، «الحنين» المستمر إلى الوجود، أو إلى المقدس، أو إلى الوحي، أو إلى ما يشبه ذلك.



(1) Ibid, pp. 10-11.

المصادر والمراجع

- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسمان الثالث والرابع، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، 2009م.
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مكتبة النافذة، 2005م.
- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، 1970م.
- كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول، 2012م.
- L. Ferry, M. Gauchet, Le religieux après la religion, éd. Grasset, 2004 (voir intr).
- N. Berdiaeff, Cinq méditations sur l'existence, Editions Montaigne, 1936.

- Hegel, Leçons sur l histoire de la philosophie, T.1, éd. Gallimard, 1954.
- M. Eliade, Le sacré et le profane, Gallimard, 1965.

